

MÍSTICA CRISTÃ E SUBJETIVIDADE

[CHRISTIAN MYSTICISM AND SUBJECTIVITY]

GERALDO LUIZ DE MORI¹

<https://orcid.org/0000-0002-6176-2063>

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo: A experiência mística se viveu, vive-se, disse-se e diz-se de muitas maneiras. Na tradição ocidental, suas principais fontes e expressões se encontram nas religiões místicas da Grécia Antiga, no platonismo, no neoplatonismo, no cristianismo, em algumas vertentes do judaísmo e do islamismo, em diferentes grupos esotéricos e mesmo entre pessoas que não se identificam com nenhuma experiência religiosa e advogam uma espiritualidade secular e sem Deus. O presente estudo interessa-se pelas relações entre a mística cristã e a subjetividade. Recorre para isso a um texto de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre mística, propondo, em seguida, um breve sobrevoo sobre alguns momentos decisivos para a articulação entre mística e subjetividade no Ocidente, interrogando-se na conclusão sobre o lugar ou o não lugar dessa articulação na atualidade.

Palavras-chave: mística; subjetividade; mística cristã; experiência; excesso

Abstract: The mystical experience has been lived, is lived, has been said and is said in many ways. In the Western tradition, its main sources and expressions can be found in the mystical religions of ancient Greece, Platonism, Neoplatonism, Christianity, some branches of Judaism and Islam, different esoteric groups and even among people who don't identify with any religious experience and advocate a secular and godless spirituality. This study is interested in the relationship between Christian mysticism and subjectivity. It uses a text by Henrique Cláudio de Lima Vaz on mysticism, then proposes a brief overview of some decisive moments for the articulation between mysticism and subjectivity in the West and concludes by questioning the place or non-place of this articulation today.

Keywords: mysticism; subjectivity; christian mysticism; experience, excess

Introdução

No artigo “Mystique”, republicado em 1985, no tomo XII da *Encyclopædia Universalis*, Michel de Certeau recorda a correspondência entre R. Rolland e S. Freud sobre mística. Ambos, segundo ele, associam a mística à “mentalidade primitiva, a uma tradição marginal e ameaçada no seio das igrejas”, identificando-a com um “Oriente”, onde nasceria o “sol do sentido”, enquanto, no Ocidente, ele estaria se pondo, sendo, por isso, percebida como um “alhores” e remetida ao “fundo inicial do ser humano”. Esse acordo de base leva, porém, os autores a se oporem no que diz respeito à relação entre mística e ciência. Enquanto, para o primeiro, ela é da ordem do “ilimitado”, do “infinito”, do “oceânico”, evocando a “fonte subterrânea de energia religiosa”, a “unidade que aflora à consciência”, para o pai da psicanálise, ela é uma “produção psíquica”, ou seja, a combinação entre uma representação e um elemento afetivo, referindo-se, por isso mesmo, à ordem de uma “derivação genética”, que diz respeito à “constituição do eu e de sua divisão”. Ambos os autores concordam que há nela o “dissentimento do indivíduo em relação ao grupo”, a irredutibilidade entre desejo e sociedade (Certeau, 1985, p. 874).

As diferenças entre os dois autores e a comparação que fazem entre a mística do Oriente e a do Ocidente mostram, ainda segundo Michel de Certeau, que é impossível um discurso universal sobre a mística. No Ocidente, por exemplo, ela está circunscrita a uma “região”, com seus objetos, itinerários e linguagem próprios. Isso se deu a partir dos séculos XVI-XVII, quando o mundo europeu pouco a pouco deixou de se compreender a partir da unidade social da referência cristã e passou a identificar a mística ao extraordinário, ao estranho. Prova disso é a passagem de adjetivo, que qualificava e afetava como místicos os objetos e os conhecimentos, a “substantivo”, que é a designação de um domínio específico do saber, delimitando “um modo de experiência, um gênero de discurso, uma região do conhecimento” (Certeau, 1985, p. 877). A mística passou, desde então, a circunscrever alguns fatos isolados (os fenômenos extraordinários), alguns tipos sociais (os místicos), uma ciência particular (a elaborada pelos místicos) (Certeau, 1985, p. 877).

A observação de Michel de Certeau sobre a diferença de abordagens da mística de Romain Rolland e Sigmund Freud e suas considerações sobre as mutações da mística no Ocidente oferecem o quadro de referência a partir do qual é elaborado o presente estudo. Trata-se de mostrar como, a partir da evolução da mística no Ocidente cristão, foi possível a irrupção da subjetividade, que, segundo os autores mencionados pelo jesuíta francês, é fruto do “dissentimento do indivíduo com relação ao grupo”. Para isso, a partir do livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a primeira parte desse estudo será dedicada a apresentar alguns elementos constitutivos dos diferentes modelos de experiência mística que se desenvolveram no Ocidente cristão. Feito esse percurso, a segunda parte fará um breve sobrevoo sobre alguns momentos importantes da irrupção da subjetividade na mística. Numa perspectiva conclusiva, serão propostas algumas considerações sobre a relação entre subjetividade e mística na época atual, vista por muitos como fechada ou inflacionada pelo misticismo.

1 Fundamentos e formas de experiência mística no Ocidente cristão

Na introdução a seu texto, Lima Vaz evoca a “deterioração semântica” de termos “veneráveis” da cultura ocidental, como “ética” e “mística”, o último, passando a designar “uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”. Seu sentido original, observa o autor, remete, porém, a “uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica”, que se desenrola num “plano transracional” e “mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo”, elevando-o “às mais altas formas de conhecimento e de amor” que alguém pode alcançar nesta vida (Vaz, 2000, p. 9). Na cultura contemporânea, continua o filósofo mineiro, o termo tem sido utilizado para designar “convicções, comportamentos e atitudes, cujo objeto está circunscrito aos limites do nosso ser-no-mundo”, além de estar “envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão”, mostrando uma “inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que inflete para o domínio da imanência o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito” (Vaz, 2000, p. 10). O filósofo evoca também a “perversão” que a “absorção da mística pela política” produziu nos últimos séculos no mundo ocidental e mesmo além dele. A reflexão que propõe no livro

quer esclarecer, do ponto de vista conceitual e histórico, a natureza da experiência mística, ou seja, seus fundamentos antropológicos e as formas que adquiriu no Ocidente.

1.1 Fundamentos antropológicos da mística no Ocidente cristão

Para se falar de experiência mística, observa Lima Vaz, é preciso partir do testemunho dos primeiros “teóricos” da “própria experiência”: os místicos e as místicas. Reconhecendo esse testemunho como autêntico, os estudiosos podem definir o “objeto de sua própria investigação”. Em geral, a experiência mística é um fenômeno “totalizante”, pois integra todos os aspectos da realidade humana e necessita, para ser analisado, de um saber pluridisciplinar. Situada no terreno do “encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência”, essa experiência se apresenta “dentro da esfera do Sagrado”, que é caracterizada pela “certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum*”, que é ao mesmo tempo *fascinosum* (cf. Vaz, 2000, 15-16).

O *fascinium*, continua o autor, “é aqui apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo”, que tende, de modo dinâmico, a uma “quase-identidade com o Absoluto”, levando a uma transformação radical da existência de quem “se vê implicado nessa experiência”. Trata-se, diz Lima Vaz, citando J. Maritain, de uma “experiência frutiva do Absoluto”, que se realiza “através de um tipo de conhecimento do seu objeto e de adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual de operar do conhecimento e da vontade, e visa, em sua intencionalidade objetiva, o Absoluto” (Vaz, 2000, p. 15-16).

Na tradição ocidental, continua o filósofo a “singularidade da experiência mística como “experiência frutiva” e a unicidade de seu objeto como “absoluto” foram designadas por um grupo de vocábulos que abrange os polos objetivo e subjetivo, com a linguagem que a expressa, e pode ser figurada pelo triângulo “mistério-místico-mística” (Vaz, 2000, p. 17). Na experiência dos grandes místicos, diz Lima Vaz, emerge uma imagem do ser humano traçada “segundo invariantes fundamentais”, que são recorrentes na tradição ocidental no período greco-romano e cristão-medieval. Representadas por meio de metáforas espaciais (superior-inferior, interior-exterior), tais invariantes designam uma “ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir”, segundo a qual, no nível

supremo, encontra-se o núcleo mais profundo da identidade ou da ipseidade humana, designado como “*noûs*”, em grego, e “*mens*”, em latim. Nesse núcleo, o Absoluto é experimentado em sua radical transcendência e em sua radical imanência. Duas teses fundamentais, de caráter antropológico-filosófica, derivam então dessa forma de ver a experiência mística: (1) o “espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano”; (2) a “dialética interior-exterior e inferior-superior como constitutiva do espírito-no-mundo, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, que faz com que o interior seja permutável com o superior e o exterior com o inferior”. O mais íntimo do ser humano é então experimentado como o mais elevado de seu espírito e, no fundo dessa imanência, o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência. Aí “pode ter lugar a experiência mística”, que se mostra então como a atividade “mais alta da inteligência espiritual” e a “atividade mais elevada do espírito” (Vaz, 2000, p. 18-19).

Para Lima Vaz, subjaz às formas históricas que a experiência mística adquiriu no Ocidente uma “estrutura antropológica vertical”, que é a “condição de possibilidade” dessa mesma experiência, do “conhecimento natural de Deus” e da “recepção da revelação divina na Fé” (Vaz, 2000, p. 21). À luz das categorias relacionais de sua obra *Antropologia filosófica*, a saber, objetividade, que é a capacidade do ser humano “abrir-se ao mundo”, intersubjetividade, isto é, seu poder de abrir-se ao outro e à história, transcendência, o seu poder de abrir-se ao Absoluto, Lima Vaz afirma que a “figura do absoluto, multiforme e única, habita o universo intencional do ser humano e o acompanha” em todas as formas de “autoexpressão e em sua autoposição como sujeito, pela qual ele se faz presente entre os seres”. E em seu “manifestar-se a si mesmo ou na sua reflexão sobre si mesmo, o ser humano desvela sua ordenação essencial ao Absoluto” (Vaz, 2000, p. 24). O “aparecer do Absoluto” no e ao ser humano pode assumir a “modalidade do absoluto formal na afirmação metafísica do ser”, “que tem por objeto a unidade e a universalidade absolutas com que o ser se apresenta como cognoscível (Verdade) e como amável (Bem)”; ou ele pode “anunciar a presença do Absoluto real (Deus)”, presença que pode ser atingida “indiretamente pela intuição do absoluto como Fonte criadora”, tal como se dá na “mística natural”, ou “diretamente pela intuição do Dom absoluto de um Amor infinito”, tal como se dá na mística sobrenatural. Esse “aparecer do Absoluto no movimento da autoexpressão do ser humano” pode orientá-lo “reflexivamente” a uma “experiência do Si substancial atravessado pela energia divina

do Ato criador”, ou pelo “apelo transformante do Amor infinito”, que está na origem das místicas do “êntase” ou da “interioridade”; ou “objetivamente”, na “direção do Cosmos ou da História contemplados à luz do absoluto que os envolve, ou na saída de si para a união frutiva com o próprio Absoluto, que está na origem das místicas do “êxtase”. As místicas do êntase levam à experiência do Absoluto como “fundo abissal”, o interior interior íntimo do próprio sujeito”, enquanto as místicas do êxtase levam a experimentar o Absoluto “como Absoluto pessoal – *superior summo* –, manifestando-se como Dom de si mesmo que introduz o místico na comunhão da vida divina” (Vaz, 2000, p. 25-26).

1.2 Modelos a partir dos quais se desenvolveu a mística no Ocidente

Segundo Lima Vaz, os estudiosos identificam na tradição mística do Ocidente três grandes formas a partir das quais ela se dá, cada uma com traços próprios, mas que, na experiência concreta, aparecem frequentemente integrados no todo da experiência: a mística especulativa, a mística mistérica e a mística profética. As duas primeiras se encontram no misticismo grego e cristão, mas a terceira é específica do cristianismo.

O filósofo mineiro considera a mística especulativa um “prolongamento da experiência metafísica em termos de intensificação experiencial”. Trata-se da “face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser”, mergulhando nas profundidades “insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento” e da “palavra”. Presente nas “proximidades dos grandes surtos do pensamento metafísico, que marcaram a história da filosofia ocidental, ela tem sua origem no mundo grego, situando-se na “vertente noética da consciência”, podendo ser classificada como uma “mística do conhecimento”. Platão, em algumas passagens dos *Diálogos*, que especulam sobre o Bem e o Uno, articulando “entusiasmo e razão”, é visto como seu iniciador (Vaz, 2000, p. 30-31). Lima Vaz analisa a estrutura desse tipo de experiência mística a partir de dois eixos, o subjetivo e o objetivo. O primeiro, segundo ele, corresponde a “uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma” e das “formas de conhecimento”, que culmina, com a inteligência (*noûs, mens*), no seu ato mais elevado (*noésis, intuitio*). Nesse tipo de mística, o “conhecimento humano pode elevar-se [...] até o cimo da mente (*apex mentis*), onde se dá a intuição do divino ou de Deus”. Ele se torna, por isso, “*capax entis, capax Dei*”, por uma “forma de conhecimento suprarracional, do qual se origina o êxtase do amor”. O eixo objetivo encontra-se em “homologia com o subjetivo”,

pressupondo que, à capacidade humana de “conhecer e amar o Absoluto, corresponde a realidade objetiva desse mesmo absoluto intuído e amado”. Para atingir o Absoluto, o eixo objetivo aponta tradicionalmente em duas direções: o caminho do êntase, que leva a descobrir o “Absoluto no íntimo do Si substancial”; o caminho do êxtase, que leva à sua descoberta no “ápice da ordem ascendente dos seres”. Nos dois casos, o Absoluto é alcançado na forma de um “ser transracional”, mediante um “*excessus mentis*” (Vaz, 2000, p. 32-33).

Segundo Lima Vaz, a tradição mística especulativa conheceu duas fases: a neoplatônica e a cristã. A elas se podem acrescentar as formas filosóficas modernas de secularização da mística. O neoplatonismo, observa o filósofo, é “a matriz teórica e linguística da mística especulativa”, e os textos de Plotino são suas “escrituras canônicas”. Dentre os traços da compreensão plotiniana, de um lado, emerge a estrutura da alma e da inteligência e os graus correspondentes para a “subida contemplativa”; de outro, a “natureza da união final no ápice da teoria entre a inteligência e o Uno”. Porfírio e Proclo aprofundaram a via explorada por Plotino, o segundo estabelecendo a distinção entre “conhecimento *catafático* (afirmativo) e conhecimento *apofático* (negativo). Depois deles, a “*theoria* neoplatônica deriva para formas de *theurgia*”, recorrendo a “práticas de tipo mágico para forçar a ação de Deus”, realizadas por aquele que se entrega à *theoria*.

Na tradição cristã, diz Lima Vaz, a mística especulativa conheceu um “longo e complexo itinerário”, no qual se deu o encontro entre cristianismo e platonismo, que, por um lado, preservou a estrutura e as categorias neoplatônicas, e, por outro, plasmou, através das fontes bíblicas, a forma da mística especulativa do cristianismo. Para isso, foi fundamental a “mística do conhecimento”, em sua forma mais elevada, a “contemplação” (Vaz, 2000, p. 34-35). Dentre os autores de referência nesse processo, destacam-se, do mundo grego, Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, Evágrio Pôntico, Máximo Confessor e o Pseudo-Dionísio e, do mundo latino, Agostinho e Gregório Magno, cuja influência foi determinante até o século XII, quando o Pseudo-Dionísio passou a impactar e definir a evolução da mística especulativa no Ocidente latino (Vaz, 2000, p. 36-37).

Lima Vaz evoca sucintamente os grandes momentos da mística especulativa latina, começando com a “idade de ouro da mística medieval”, representada, de um lado, pela escola cisterciense, e as figuras de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint Thierry, ambos marcados pela herança agostiniana e gregoriana; de outro, pela escola vitoriana,

representada por Hugo e Ricardo de São Vítor, já sob a influência dos escritos pseudodionísianos. O século XIII, das grandes construções teológicas, aprofundou a contemplação mística do ponto de vista da ciência teológica, com as contribuições, entre outros, de Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino. Este último é visto como o “artífice de uma teologia da mística”, por ter delineado uma “solução genial” para o problema central da mística especulativa cristã: “o problema do amor que conhece, do conhecimento (ou ciência) que procede do amor ou que conhece amando” (Vaz, 2000, p. 39). Os séculos seguintes foram marcados por um vigoroso crescimento da mística, com as escolas renana e flamenga, ambas marcadas pelos escritos do Pseudo-Dionísio, a primeira, mais intelectualista, teve figuras como Ulrico de Estrasburgo, Mestre Eckhart, Henrique Suso e João Tauler, e a segunda, mais afetiva, teve figuras como Jan Ruysbroeck. Dessa escola deriva a *devotio moderna* (G. Groote, Thomas a Kempis). No período, houve um esforço de sistematização da mística com os tratados *De mystica theologia*, de T. Gallus e H. de Balma, H. Herp e de J. Gerson (Vaz, 2000, p. 40-41).

Segundo Lima Vaz, na época moderna, o destino da mística foi determinado pelo “destino da inteligência espiritual”, que, a partir de Descartes, submeteu-se à “inflexão noética determinada pela primazia gnosiológica e, por conseguinte, ontológica do sujeito, em cuja imanência é absorvida a dimensão transcendente do Ser”. A primeira direção dessa secularização da mística especulativa se deu na sua “intenção de alcançar uma forma supradiscursiva ou intuitiva de conhecimento do absoluto”. O próprio termo “mística”, que na época medieval foi elevado a cimo da linguagem, foi dessacralizado, banalizado e rebaixado a um sentido pejorativo pelo racionalismo e empirismo dos séculos XVIII e XIX. Seu conteúdo profundo sofreu, então, uma completa inversão da direção do seu vetor intencional, seja na metafísica da subjetividade, tal qual a pensou Hegel, seja no “campo da vida cultural e política, em que a intencionalidade mística do Absoluto dobra-se às exigências da absolutização pós-hegeliana da práxis”, chegando ao “projeto de autodeificação do ser humano na imanência da história”. Essa “absorção da mística pela filosofia” conheceu seu desfecho no pensamento de M. Heidegger, com “o movimento inverso da dissolução da filosofia numa espécie de pensamento místico-poético, visivelmente imanentista, do Ser”. A “energia espiritual que elevava” os místicos e místicas medievais em direção ao *theion*, ao divino, refluí nos tempos modernos para a imanência do sujeito e as diversas formas da religião da imanência (Vaz, 2000, p. 42-46).

A imanentização da mística especulativa pela absolutização da subjetividade é objeto de sérios questionamentos por Lima Vaz. No fundo, para ele, a perda do infinito, para o qual sua intencionalidade era direcionada, conduz à sua autodissolução. Em parte, isso se realizou, segundo ele, com o advento do sujeito e sua tentativa de esgotar o infinito ao qual ela estava direcionada. Muitos estudiosos da mística não concordam com essa leitura; alguns, como Eduardo G. Losso, propõem uma mística secular (Losso, 2021).

O segundo modelo estudado por Lima Vaz, o da “mística mistérica”, remete, segundo ele, à forma de mística que floresceu nos antigos cultos de mistérios ou iniciáticos da tradição grega. No cristianismo, a experiência litúrgica e sacramental apresenta analogias com esses cultos, o que torna possível falar de mística mistérica cristã. A diferença desse modelo com relação à mística especulativa é que o “espaço intencional onde se desenrola a experiência de Deus não é o espaço interior do sujeito ordenado segundo a estrutura vertical do espírito, mas o espaço sagrado de um rito de iniciação” (Vaz, 2000, p. 47). A primeira manifestação desse tipo de experiência se deu nos célebres cultos de Elêusis e Dionísio, e nos do orfismo, enriquecidos ainda com os cultos orientais introduzidos no mundo greco-romano no período helenístico. Esses cultos reproduzem os mitos transmitidos através da história religiosa da Grécia Antiga, possuindo dimensões subjetiva e objetiva. A dimensão subjetiva orienta os fiéis à “assimilação” ao deus, ou seja, à “comunhão com as realidades divinas em vista da libertação dos males da vida presente”. O conhecimento assim obtido se torna caminho de salvação, “assumindo um caráter iniciático”. O fim do caminho, no caso de o fiel ser filósofo, é “a visão da Verdade”, e se ele é “iniciado nos mistérios (*mystes*), a visão (*epoptía*) do deus”. Os frutos obtidos são: “o conhecimento de uma verdade superior e propriamente divina, e a transformação do iniciado em novo ser pelo dom divino (*theia moira*) e pela presença interior do deus (*enthousiasmós*)” (Vaz, 2000, p. 48-49). A dimensão objetiva remete ao “*mystérion*”, que compreende “as realidades intuídas na visão final do *mýstes*”, que é da ordem do inefável e, por isso, deve ser “resguardado pela disciplina do segredo”. O “conteúdo do *mystérion* é o *mýthos*, desvelado, mas não racionalizado”. Três tipos de interpretação do mistério foram desenvolvidas: a alegórica, de tipo literário, tendo ganhado grande importância em Filon e no pensamento cristão; a filosófica, desenvolvida sobretudo por Platão, que privilegiou motivos gnosiológicos e os aplicou às realidades sujeitas ao movimento e ao tempo (no *Timeu*), à natureza da alma (*Fedro*), e à história do

seu destino (*Górgias, Fedon, República*); a cultural, desenvolvida como “discurso sagrado”, tendo conhecido uma forma literária e outra cultural, esta última acompanhada por práticas ou ações rituais que levam o iniciado a um conhecimento obtido por contemplação, que tem como objeto o divino ou o deus (Vaz, 2000, p. 50-51).

Segundo Lima Vaz, embora o *mystérion* cristão tenha certa continuidade o *mystérion* helenístico e certa dependência dele, sua originalidade lhe dá traços únicos, articulados ao redor das categorias batismo, ressurreição e vida nova. Em sua dimensão objetiva, os conteúdos do *mystérion* cristão são dados pela formulação paulino-joanina do *kérygma*. Trata-se de um “desígnio oculto desde todos os séculos e agora, no *kairós* que é a plenitude dos tempos”, foi “dado a conhecer: o cumprimento de todas as promessas no Cristo Jesus (Ef 3,3-12)”, superando a separação judeus e gentios e, no horizonte cosmológico, conferindo “a primazia absoluta” a Cristo (Cl 1,15-29; 2,3), “no qual estão todos os tesouros da sabedoria e da ciência, e no qual são recapituladas todas as coisas (Ef, 1.10)”. Esse *mystérion* objetivo se traduz subjetivamente em vida nova, que traz consigo “renovação e transformação interiores (Rm 12,2; Cl 3,10)”, e leva o fiel a atingir o “conhecimento do amor (*agape*) do Cristo que supera toda *gnosis*”, plenificando sua vida na “plenitude (*pleroma*) de Deus” (Ef 3,18-19). Na mística joanina, a categoria central é a ideia de vida como amor. Na patrística, a perspectiva paulino-joanina alcançou um grande desenvolvimento, constituindo uma das matrizes da experiência mística ao longo de toda a tradição cristã. Ela inspirou uma forma típica de contemplação, baseada na estrutura neoplatônica, mas com conteúdo cristão. Trata-se, diz Lima Vaz, de uma “mística sacramental e hierárquica”, que recebeu uma elaboração importante no Pseudo-Dionísio. Na época contemporânea, Odo Casel e seus discípulos desenvolveram também uma rica reflexão sobre o mistério do culto, visto por eles como “atualização do mistério de Cristo” e mediação através da qual o cristão vive esse mistério (Vaz, 2000, p. 52-56).

Enquanto a mística especulativa é uma mística do conhecimento, a mística mística é uma mística da vida. O terceiro modelo, o profético, articulado ao redor da Palavra da Revelação, é, ainda segundo Lima Vaz, uma “mística da audição da Palavra”, constituindo, por isso mesmo, a “forma original da mística cristã” e estando “presente nas versões especulativa e mística assumidas pela mística cristã” (Vaz, 2000, p. 57). Em diálogo crítico com alguns teólogos, para os quais há contradição na expressão “mística profética”, pois, a religião da Palavra a ser recebida na Fé é hostil à mística, e com os

fenomenólogos da religião, para os quais há oposição entre misticismo e religião, o filósofo mineiro afirma que a mística profética é o “fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe essa Palavra pela Fé e que, pelo Batismo renasce a uma vida nova”. Nesse sentido, observa o autor, a “mística profética assume e eleva a mística especulativa e a mística mistérica” (Vaz, 2000, p. 58).

A estrutura da mística profética também é construída ao redor dos polos subjetivo e objetivo. Ao polo subjetivo está associada a Fé, enquanto “dom de Deus, cuja absoluta gratuidade pede uma absoluta receptividade”. Ao polo objetivo está associada a Palavra, “objeto do ato de Fé”, sendo formalmente Palavra de Deus”. A Fé, portanto, conduz à Contemplação da Palavra, que é Palavra sobre o Mistério, revelado em Cristo. Por sua vez, “a Palavra alimenta a Fé, e o Mistério oferece-se à contemplação, constituindo o ritmo dinâmico da experiência mística”. Há então na mística profética uma “correspondência entre a Fé e a Palavra”. A Fé, “vertente subjetiva na estrutura da experiência, consiste essencialmente na audição”, e a audição é “um ato total do ouvinte”. O modelo antropológico subjacente à mística profética é, portanto, o que define o ser humano como “ouvinte da Palavra”, a qual “é a vertente objetiva na estrutura da experiência” (Vaz, 2000, p. 59-63). Segundo Lima Vaz, é possível delinear da seguinte maneira a estrutura da mística profética: “nela um arco vai da Fé à Palavra e da Contemplação ao Mistério dispostos em correspondência horizontal; e uma coluna sobe da Fé à Contemplação e da Palavra ao Mistério em correspondência vertical”. No interior desse “templo místico”, como seu “ádito interior”, encontra-se o Mistério de Cristo e, pelo alto, “ele se abre para as profundezas infinitas do Mistério de Deus” (Vaz, 2000, p. 64).

A estrutura da mística profética é ao mesmo tempo eclesial e individual, ou seja, a experiência da Igreja, Corpo de Cristo, é a do cristão, que é membro desse Corpo (1Cor 12). Segundo Lima Vaz, é importante ainda observar que “a experiência cristã, ao se aprofundar e dilatar para assumir a forma da mística profética, conserva a componente essencial da mediação”, seja a da “Palavra histórica recebida na Fé”, seja a do “Mistério na Contemplação”, que remetem para a única mediação que é o “Mistério em sua totalidade: Jesus Cristo”. O texto paulino de Cl 1,9-21, diz o autor, indica três aspectos dessa única mediação: (1) mediação criatural, “que coloca todo ser humano na dependência radical Daquele no qual todas as coisas foram criadas (Cl 1,16)”, excluindo qualquer pretensão à “união por identidade com o Absoluto”, constituindo, por isso, uma

“mística da imagem e da semelhança”, ou seja, “a profundidade infinita de Deus é mediatizada para o místico por aquele que é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15)”; (2) mediação da graça, que recorda que “a primeira iniciativa que põe em movimento a experiência cristã e a impele para as alturas da experiência mística procede da soberana e gratuita iniciativa divina”, excluindo qualquer “primazia conferida ao esforço humano ou às técnicas e métodos humanos em ordem a se alcançar o estágio final da união com o Absoluto”; (3) mediação histórica, que constitui o “fundamento da mediação criatural e da mediação da graça”, ou seja, a mística cristã “possui uma relação necessária e estrutural ao tempo”, excluindo toda forma de acosmismo e impondo-lhe uma “referência constitutiva a um tempo arquetipo que não é, porém, um tempo mítico, mas o tempo histórico da vida de Jesus”, e a leva a assumir “a forma de um itinerário” ou uma “subida pelos degraus da perfeição que conduz à contemplação e à união com Deus”, avançando no tempo rumo “à união e à visão definitiva na eternidade” (orientação escatológica). Três dimensões circunscrevem esse espaço: iluminação, união, efusão. A contemplação é conhecimento e amor, e o amor transborda em ação ou serviço (Vaz, 2000, p. 65-70).

2 Mística e subjetividade no pensamento ocidental

A leitura de Lima Vaz já oferece elementos que ajudam a entender a irrupção da subjetividade na experiência mística, seja na definição geral dessa experiência, que, para dizer o Absoluto, recorre a metáforas que evocam o “interior íntimo”, seja na classificação da mística do “êntase”, que é o modelo que percorre o caminho da interioridade. Sua análise dos modelos de mística presentes no Ocidente, especulativo, mistérico e profético, também indica, no estudo da dimensão subjetiva e objetiva de cada modelo, alguns elementos que evocam a irrupção da subjetividade em cada um deles. A crítica que ele faz do processo de imanentização da mística no modelo especulativo, ocorrido com o advento da modernidade, é reiterada no capítulo conclusivo de seu estudo, dedicado a algumas considerações sobre a experiência mística e a modernidade ocidental. O filósofo mineiro retoma a reflexão de Michel de Certeau sobre a passagem de adjetivo a substantivo, ocorrida na época moderna, afirmando que o advento da modernidade cartesiana sinaliza para o “fim de uma tradição e o início de uma dispersão”, que leva a uma “errância”, transformando a mística em “fábula”, ou seja, em “narração de uma

história imaginária”, que “circula pelo sistema simbólico da modernidade como objeto de muitos saberes: histórico, psicológico, sociológico, filosófico”. Tirada da órbita do “centro real de atração em torno do qual girou nos dois milênios da sua história”, ela ficou reduzida a “objeto de um saber que lhe é exterior e que a domina”. Contudo, por ser inobjetivável, o “Absoluto transcendente, centro real da experiência mística”, torna-se objeto de suspeita ou é negado pela “razão da modernidade”, que não reconhece a “legitimidade do procedimento transracional da inteligência espiritual”. Ao ver desaparecer seu centro na linguagem da modernidade, a experiência mística vê “abalada sua estrutura original que acaba por desabar”, embora seu “*élan* para o Absoluto”, por ser indestrutível, ainda continue sendo “expresso na linguagem teológica como *potentia oboedientialis*” (Vaz, 2000, p. 77-80).

O “*élan* para o Absoluto”, que acompanhou as várias expressões da mística no Ocidente, pode, como sinaliza Vaz, exaurir-se nos limites da finitude a que parece condenado pela razão moderna. Esse *élan*, que habita o coração, a inteligência, a vontade, a liberdade, a “alma” ou o espírito humano, apesar dos intentos da razão moderna para domesticá-lo, irrompe sempre de novo como inapreensível, inalcançável. Como mostrou Lima Vaz, ele brota da subjetividade, que, por sua vez, é atraída pelo Absoluto ou pela graça, e, a esse título, as muitas tentativas de descrevê-lo ou apreendê-lo foram fundamentais na irrupção e na compreensão do próprio sujeito. Segundo alguns estudiosos da mística, já em Agostinho a busca pelo Absoluto levava a uma descrição do sujeito da busca, situação que ganhará maior importância com Bernardo de Claraval e em vários místicos e místicas medievais, culminando nos místicos dos séculos XVI e XVII.

2.1 A emergência da subjetividade na mística de Agostinho

McGinn, no capítulo dedicado a Agostinho em sua monumental obra de história da mística, o nomeia “pai da mística cristã” e indica três de suas principais contribuições para a mística ocidental: (1) “a descrição da ascensão da alma até a experiência contemplativa e extática da presença divina”; (2) “o fundamento para a possibilidade dessa experiência na natureza da pessoa humana como a imagem do Deus triúno”; (3) “o papel necessário de Cristo e da Igreja para se atingir essa experiência” (McGinn, 2012, p. 334).

Não é o caso de retomar aqui a extensa análise proposta pelo autor, mas apenas sinalizar, em diálogo com a descrição dos principais elementos da mística propostos por

Lima Vaz, algumas das contribuições de Agostinho para o advento da subjetividade na mística. Na descrição da ascensão da alma para Deus, no livro 7 das *Confissões*, o bispo de Hipona descreve desta forma seu ascenso à visão: “E assim, aconselhado a voltar a mim mesmo, entrei em minha parte mais recôndita sob vossa liderança”. Ciente da assistência divina, ele prossegue: “Entreí e vi com o olho da minha alma (assim foi) uma luz imutável acima daquele olho da alma, acima de minha mente” (*Conf.* 7,16). O movimento rumo às profundezas da alma que conduz à visão acima da alma corresponde bem ao que Lima Vaz indica ser a característica da mística do êntase. No livro 10 da mesma obra, Agostinho afirma: “E, às vezes, você me apresenta, a partir de dentro, a um estado totalmente desacostumado de sentimento, um tipo de doçura que, fosse ela feita perfeita em mim, não seria deste mundo” (*Conf.* 10,40). Na Homilia sobre o Salmo 41, observa McGinn, a “sede ardente que a alma experimenta é fundamentalmente um desejo de iluminação do olho interior”. A esse movimento “para dentro” responde, como aparece na Homilia sobre o Salmo 120, o movimento de “ir para cima”. Por isso, Agostinho pode dizer, o “Deus dentro é o Deus acima” (*Hom. Sal 120,12*) (McGinn, 2012, p. 345, 349).

O tema da imagem e semelhança, clássico na antropologia patrística, era associado pelos Padres à natureza intelectual ou à liberdade do ser humano. Agostinho o relê em chave trinitária, recorrendo à tríade memória, inteligência, vontade/amor, vestígios, na alma, da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, ou segundo o próprio autor da obra *De Trinitate*: “Há uma imagem da Trindade: a própria mente, o seu conhecimento, que é seu produto, e o verbo, que daí advém. O amor é o terceiro. E esses três são uma e a mesma substância” (*De Trinitate*, 9, 12. 18). Para o bispo de Hipona, observa McGinn, é “a natureza trinitária inalterável de seu ser interior que torna possível chegar à visão plena e perfeita da Trindade” (McGinn, 2012, p. 355). Por isso, ele insiste na atividade introspectiva, que leva ao reconhecimento da Trindade na própria consciência, e isso pode levar a “alma” a participar na “Sabedoria divina”, que, além de levar a reconhecer que a *mens*, de fato, traz a imagem da Trindade em si, lhe dá “a convicção de que todo o propósito para o qual essa imagem foi criada foi para se sintonizar mais conscientemente e mais diretamente com sua fonte celeste”. A leitura agostiniana da imagem de Deus como imagem da Trindade inscrita na alma oferece a “base ontológica para aquele saber e amar que levam à visão”, finalidade última da experiência mística (McGinn, 2012, p. 356).

A terceira contribuição de Agostinho à mística é seu acento cristológico, o qual, no pensamento do bispo de Hipona, é indissociável da dimensão eclesial. De fato, essa convicção é fundamental em seus textos, como aparece na Homilia sobre o Salmo 85, “o único Salvador de seu Corpo, nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, que tanto ora por nós, quanto ora em nós e é orado por nós” (*Hom. Sl 85,1*). Daí resulta sua ênfase na noção de filiação divina, tão central na elaboração do conceito de divinização, e a insistência de que cada atividade da Igreja é atividade de Cristo (McGinn, 2012, p. 360).

Dessas breves notas de McGinn sobre as contribuições de Agostinho para a mística ocidental, é importante assinalar que as três características por ele destacadas não existem separadas umas das outras, mas intimamente entrelaçadas. A ênfase dada pelo bispo de Hipona à mística do êntase, que nele é indissociável da mística do êxtase, introduz, de certa forma, as condições de possibilidade para a irrupção da subjetividade na experiência mística. Segundo Andrew Louth, embora as raízes do “individualismo”, da “introspecção” e da “interioridade” remontem a Agostinho, foi a releitura da *Teologia mística*, do Pseudo-Dionísio, no mundo latino da Idade Média, que levou à virada da mística para a subjetividade (Louth, 1994, p. 560, *apud* Henry, 2005, p. 246-247).

2.2 A mística medieval e o surgimento da subjetividade

Embora Agostinho já colocasse a ênfase na mística da interioridade, as condições de possibilidade para a irrupção da subjetividade ainda não existiam na cultura do primeiro milênio. Segundo Krister Stendhal, somente após a missão europeia, ou seja, a conversão ao cristianismo dos diversos povos que habitavam o continente europeu, “o centro teológico e prático da penitência se desloca do batismo, conferido uma única vez ao fiel, para a missa, que é constantemente repetida”. Essa mudança na “arquitetura da vida cristã”, diz o autor, tornou possível a “prática de uma introspecção mais aguda”, através dos manuais de exame de consciência elaborados pelos monges irlandeses em função do sacramento da confissão. Esses manuais tornaram-se uma herança privilegiada em grande parte da cristandade ocidental. Segundo o autor, a peste negra também desempenhou um papel importante nessa evolução, conferindo ao exame de consciência uma intensidade desconhecida até então (Stendhal, 1963, p. 82-83 *apud* HENRY, 2005, p. 247).

A introspecção favorecida pelo exame de consciência se intensificou na Idade Média a partir dos escritos de Bernardo de Claraval e dos monges da Abadia de São Vítor, Paris. O apogeu desse processo, ainda segundo Louth, será alcançado por Teresa de Ávila. Em Bernardo de Claraval, autor mais conhecido do século XII, aliavam-se os acentos do Pseudo-Dionísio e os de Agostinho. Sua obra mística mais importante é os *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*. Segundo McGinn, no volume de sua história da mística consagrado ao período compreendido entre Gregório Magno e o século XII, o pensamento místico de Bernardo procede da interpretação exegética do *Cântico dos Cânticos* e de sua habilidade em “combinar passagens de toda a Bíblia latina a serviço de sua doutrina” (McGinn, 2017, p. 267). Apesar da influência da teologia agostiniana do pecado, o abade de Claraval ressalta que toda alma, por mais que esteja curvada sob o peso do pecado, “é capaz de encontrar em si mesma não só uma fonte na qual possa buscar inspirar-se na esperança do perdão, na esperança da misericórdia, mas também na qual possa ousar aspirar às núpcias do Verbo” (SCC 83,1, *apud* McGinn, 2017, p. 267-268). Para avançar nesse caminho, o mestre cisterciense fala de “estágios progressivos da graça que culminam na plenitude do amor”, ou de “degraus do amor”, e, com mais frequência, das três vias “consagradas” pelo Pseudo-Dionísio: purgativa, iluminativa, unitiva, lidas a partir da imagem dos três “beijos”: pés (purificação), mãos (iluminação), boca (união).

Bernardo recorre também à imagem dos “livros”, da época medieval: o livro da criação, a partir do qual se podia ler a ação de Deus no mundo, o livro da Escritura, no qual se encontrava a revelação divina que conduzia a humanidade a Deus. Contudo, acrescentou a eles um terceiro livro, o da experiência. Nesse livro, segundo McGinn, acontece uma “apropriação mais profunda do texto bíblico à luz da experiência mística e uma compreensão mais perfeita do significado espiritual do *Cântico* mediante um aprendizado que é experiencial” (McGinn, p. 274-275). De fato, o abade de Claraval confere uma grande importância aos “sentidos espirituais”. Apesar de dar primazia à visão, por um lado, ele insiste em que, “na atual situação da humanidade decaída, o ouvir deve preceder o ver” e, por outro, para ele, na vida, a fé age principalmente para abrir os sentidos interiores. Daí deriva o valor que dá ao toque, ao paladar e ao olfato. Além do mais, a centralidade do *Cântico* em sua reflexão sobre a mística o leva a enfatizar uma mística do amor-caritas-*desiderium*, segundo a qual só o amor é essencial para unir os seres humanos a Deus, amor que se revela sobretudo na pessoa do Cristo sofredor e

crucificado. Uma consequência dessa ênfase no amor, segundo Louth, é a introdução, a partir dele, de uma “disjunção entre conhecimento e amor, entre pensar e sentir, que terá uma influência grande no Ocidente” (Louth, 1989, p. 123 *apud* Henry, 2005, p. 248).

A introdução dos escritos do Pseudo-Dionísio no Ocidente cristão ganhou muita importância na Idade Média. Ainda segundo Louth, no século XIII, Thomas Gallus, um dos cônegos de São Vítor, em Paris, estudou esses escritos e foi o “primeiro a ligar a teologia apofática do Pseudo-Dionísio à ideia de que a parte mais profunda da personalidade humana é uma faculdade mística, não intelectual, para apreender Deus”. Ele também foi responsável por interpretar a hierarquia celeste como alegoria das etapas da ascensão da alma para Deus, introduzindo a alma humana individual nas ordens dos anjos da hierarquia e desviando o sentido inicial dado a elas pelo Pseudo-Dionísio na obra *Hierarquia celeste*. Isso lhe permitiu explorar as profundezas interiores do indivíduo, o que vai contribuir para a “descoberta do indivíduo”, que terá um papel importante na cultura medieval. De fato, no século seguinte, a obra *A nuvem do não saber*, de autor desconhecido, foi muito influenciada por uma leitura anti-intelectualista do Pseudo-Dionísio, lembrando a perspectiva de Thomas Gallus, já que o autor insiste que, nesta vida, Deus, tal qual ele é em si mesmo, não pode ser captado pela inteligência. Entre ele e o ser humano há sempre uma “nuvem do não saber” que só pode ser atravessada “pelo dardo agudo do amor” (Louth, 1989, p. 124-125 *apud* Henry, 2005, p. 248-249).

Outro fator importante para entender a irrupção do indivíduo na baixa Idade Média foi a peste negra, que desestabilizou a confiança que a teologia do século XIII depositava na razão. A confiança na teologia racional, observa William McNeill, não podia sobreviver a catástrofes arbitrárias e inexplicáveis como a peste. A experiência mística que daí emergiu foi a que buscava atingir a união com Deus por vias inexplicáveis, imprevisíveis, intensas e pessoais. No mundo ortodoxo, isso se deu no hesicismo, no mundo latino, nas diferentes práticas das místicas renanas, dos Irmãos da vida comum e de tantos grupos que buscavam um acesso a Deus mais pessoal e livre do que até então tinha sido preconizado (cf. McNeill, 1979, p. 172-173 *apud* Henry, 2005, p. 249).

2.3 O apogeu da irrupção da subjetividade na mística

Vários especialistas da filosofia e da teologia associam o primeiro milênio da cultura ocidental a uma perspectiva mais “objetiva”, atestada, na filosofia, pela ontologia

da *physis* e, na teologia, pela teologia descendente ou “teológica”, contrapondo-o ao segundo milênio, que viu nascer e se consolidar uma ontologia do sujeito e uma teologia ascendente ou “antropológica”. Andrew Louth retoma em parte essa leitura para a história da mística, contrapondo a “mística objetiva” da patrística, pouco interessada pelos aspectos subjetivos da vida mística, à “mística subjetiva” da Idade Média e das épocas posteriores, cada vez mais preocupada pela vida interior do indivíduo. O próprio uso do termo para designar os dois tipos de experiência é questionado pelo autor, que acredita, contudo, haver laços autênticos entre a multiplicidade de fenômenos místicos subjetivos, como a experiência de visões, que ganhou tanta importância, sobretudo em mulheres como Brigitte da Suécia (1302-1273), Catarina de Sena (1247-1380) e Juliana de Norwich (1342-1420), e a mística clássica da patrística. Ele chama a atenção ainda para a figura de Teresa de Ávila (1515-1582), por ter aberto a via a uma concentração na experiência pessoal e psicológica da mística, pelo modo como ela concebeu as etapas sucessivas da oração (recolhimento, silêncio, união) com relação às características psicológicas desses diferentes estados. Assim que o aspecto subjetivo ou psicológico se impõe, o passo que consiste em ver todo ser humano como natural ou psicologicamente capaz de conhecer experiências místicas é dado. Desde então, é possível realizar estudos comparativos de fenômenos místicos, observáveis em sua manifestação psicológica, em todas as religiões e culturas (Louth, 1983, p. 273-274, *apud* Henry, 2005, p. 251).

Considerações finais

Se toda experiência mística, qualquer que seja o modelo no qual se enquadra, possui um lado objetivo e um lado subjetivo, como mostra Lima Vaz em seu estudo, então, é possível identificar em todas as expressões da experiência mística uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva. Dito isso, é importante também perceber as ênfases, como bem indica Louth, a respeito da diferença entre a mística da época patrística, mais “objetiva”, e as experiências que, a partir, sobretudo, de Bernardo de Claraval, foram se consolidando no Ocidente, dando origem, a partir dos séculos XVI e XVII, às mudanças radicais, que, na opinião de Lima Vaz, parecem condenar a mística ao desaparecimento.

Não é, porém, ser esse o caso na sociedade contemporânea, marcada profundamente por vários surtos místicos, seja em figuras individuais, que experimentam o excesso de

sentido como uma espécie de “visitação” ou, no dizer de Michel de Certeau, como um contínuo peregrinar, nem sempre controlado por quem faz a própria experiência, seja em fenômenos coletivos, que voltaram a ser valorizados, tanto os que estão associados a experiências semelhantes às dos “mistérios” da época grega, como a de povos originários, a das tradições afrodiaspóricas e a do extremo Oriente. No comum de grande parte dos mortais de culturas híbridas, como a brasileira, o surto se dá também nos fenômenos pentecostais, verdadeiras experiências de “visitação” do Espírito na existência do fiel, cujas vidas, em muitos casos, também mudam. Certamente, em todos esses fenômenos coletivos, o caminho tradicional que deu origem ao vocabulário e à gramática das experiências místicas não se encontra presente, a não ser se for estudado nas academias.

Até que ponto os itinerários pessoais e os coletivos darão lugar à irrupção das subjetividades? Essa é uma questão a ser estudada pelos diferentes saberes que se interessam pela mística. Michel de Certeau e Henrique de Lima Vaz consideram o próprio estudo da mística, ou o fato de ela ter se tornado “objeto de estudo” ou “substantivo”, o sinal de uma crise, ou de uma retirada. Nos moldes que tradicionalmente ela se estabeleceu na história, seguramente, mas não necessariamente nas novas formas que ela indica poder sobreviver nas sociedades contemporâneas. Até que ponto, como nos grandes místicos que tornaram possível o advento do sujeito, ela poderá também levar a humanidade a alcançar o mais profundo de si mesma, para alçá-la ao mais sublime a que ela pretende conduzir, eis a questão por excelência a ser explorada, não só pelos místicos, mas por seus estudiosos.

Referências bibliográficas

CERTEAU, M. Mystique. In: *Encyclopædia Universalis*, Tome XII, Paris: Société d’Edition Encyclopædia Universalis, 1985. p. 873-878.

CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: OUP, 1997.

HENRY, M. Mysticisme et christianisme. In: *Études théologiques et religieuses*, T. 80 (2005/2). p. 235-259.

LOSSO, E. G. Mística laica e secular. In: *Theologica Latinoamericana*. Enciclopedia Digital. Disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2582>. Acesso em: 22 nov. 2023.

LOUTH, A. Mysticism. In: WAKEFIEL, G. S. *A Dictionary of Christian Spirituality*. Londres: SCM, 1983. p. 272-274.

LOUTH, A. *The origins of the christian mystical tradition: from Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

LOUTH, A. Mystik II. In: GRUYER, W. *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXIII. Berlin; New York: Gruyer, 1994.

LOUTH, A. *Denys the Aeropagite*. Londres: Geoffrey Chapman, 1989.

MCGINN, B. *A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. As fundações da mística. Das origens ao século V. Tomo I. Tradução: Luís Malta Louceiro*. São Paulo: Paulus, 2012. Título original: *The foundations of mysticism: origins to the fifth century: the presence of God: a history of western christian mysticism*.

MCGINN, B. *A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. O desenvolvimento da mística. De Gregório Magno até 1200. Tradução: José Raimundo Vidigal*. São Paulo: Paulus, 2017. Título original: *The growth of mysticism: Gregory the Great through the 12th century: the presence of God: a history of western christian mysticism*.

MCNEILL, W. *Plagues and peoples*. Harmondsworth: Penguin, 1979.

STENDHAL, K. The apostle Paul and the introspective conscience of the West. *Harvard Theological Review*, v. 56, i. 3, Cambridge University Press, p. 199-215, Jul. 1963.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

Recebido em: 13/12/2023

Aceito em: 25/01/2024

ⁱ **Geraldo Luiz De Mori** é Bacharel e licenciado em filosofia (FAJE e PUC Minas), bacharel (FAJE), mestre e doutor em Teologia (Facultés Loyola Paris, Centre Sèvres). Professor de Teologia Sistemática na FAJE. Líder do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, com publicações sobre temas relacionados à corporeidade, mística e temas de antropologia cristã. Bolsista PQ do CNPq. **E-mail:** prof.geraldodemori@gmail.com